L'Extrême-Asie dans l'œuvre de René Guénon

Pierre Grison

Devons-nous imaginer la haute stature de Guénon dressée, des rives lumineuses du Nil face à l'Asie lointaine, les mains ouvertes pour en accueillir le message? La question peut être en effet posée, encore que sous une forme moins idéale et moins schématisée : comment et par quelles voies perçut-il ce message? Comment s'insère-t-il dans l'œuvre qui nous est proposée? C'est ce que nous voudrions tenter d'indiquer, fût-ce sommairement, dans les réflexions qui suivent.

On connaît, par la relation qu'en donna Paul Chacornac, l'anecdote suivante : en 1934, André Préau, sollicité par une revue indienne, y écrivait :

> « C'est en effet à l'enseignement oral d'Orientaux que M. René Guénon doit la connaissance qu'il possède des doctrines de l'Inde, de l'ésotérisme islamique et du taoïsme, aussi bien que celle des langues sanscrite et arabe... »

Or les trois mots : *« et du taoïsme »* avaient été ajoutés de sa main par Guénon sur le texte qui lui avait été soumis [1].

On aperçoit ici résumé le ternaire doctrinal sur lequel s'appuie – bien qu'en parts inégales – l'œuvre magistrale de Guénon : s'il a beaucoup écrit sur les doctrines de l'Inde, s'il a vécu, mais finalement peu commenté l'expérience de l'Islam ésotérique, le taoïsme constitue un cas singulier : ainsi que l'indique d'ailleurs la formule rectifiée d'André Préau, c'est la seule des trois formes traditionnelles dont ait traité Guénon sans avoir

directement accès à ses textes. Aussi le problème de ses relations avec l'Extrême-Asie est-il d'abord, outre le domaine des principes généraux, un problème de sources : on en conclura toutefois que l'incertitude des références scripturaires n'affaiblit en rien la sûreté doctrinale de l'interprète.

Que signifiait au juste l'additif cité plus haut, et auquel André Préau ne semblait plus, dans la suite, attacher une réelle importance [2]? On pense d'emblée, certes, aux informations dues à Matgioi, qui n'était pas un Oriental, et dont la véracité mérite examen. Paul Chacornac y ajoute, de façon conjecturale, celles d'un « maître » viêtnamien duquel Guénon aurait « reçu *plus* » que Matgioi : la différence de perspective et de niveau entre les deux auteurs est perceptible au premier examen, sans d'ailleurs que ceux du premier justifient la réception d'un enseignement oral de nature particulière; en outre, l'initiateur supposé, s'il est bien ce qu'on en dit, paraît n'être qu'un intermédiaire douteux, *a fortiori* si l'on s'en rapporte aux « traductions » auxquelles il est censé avoir contribué [3]. Encore Guénon était-il parfaitement en mesure – et c'est, à notre avis ce qu'il a fait – de recueillir l'essentiel à des sources impures.

Pour ce qui est de Matgioi – qui ne connaissait pas beaucoup de la Chine, et rien de la langue chinoise –, Guénon ne s'y réfère, à l'évidence, qu'avec circonspection : lorsqu'il croit néanmoins pouvoir à deux reprises, dans *la Grande Triade,* utiliser sa version du *Tao-te king,* c'est pour commettre deux erreurs d'interprétation, heureusement sans conséquences. Aussi y a-t-il quelque excès à prétendre, comme l'a fait André Préau, que *le Symbolisme de la croix* est un simple « développement de *la Voie métaphysique* [4] » : pourquoi n'en pas dire autant de *la Grande Triade,* dont le titre même est un reflet du langage de Matgioi? Certes, en fin de volume, plusieurs chapitres du *Symbolisme de la croix* partent d'idées exprimées par lui, mais Guénon réalise là, par son sens de la « logique », métaphysique, par l'art qu'il détient de ramener toutes les contingences et tous les signes à leur principe, une synthèse personnelle de grande ampleur.

On ne manquera pas d'observer par ailleurs que, même pour le *Tao-te king,* seules y sont utilisées les « traductions » du P. Wieger : c'est l'assurance d'une interprétation juste quant à l'esprit, non, hélas! quant à la lettre; le savant jésuite donne des textes une paraphrase habile et souvent pittoresque, mêlée de gloses et de raccourcis qui lui sont propres : or il arrive plusieurs fois à Guénon, tant dans *le Symbolisme de la croix* que dans *la Grande Triade,* de citer sous le nom de Tchouang-tseu la seule glose du P. Wieger : on ne saurait lui en faire raisonnablement grief [5]. Il est admissible en effet que, faute de temps et d'occasions, Guénon ait dû se satisfaire d'informations ou de traductions de seconde main. Mais a-t-il choisi les meilleures? Et d'abord, pouvait-il disposer de textes sûrs? Même si elles appellent des réserves, il existait, au début du siècle – outre *les Pères du système taoïste* de Wieger – quatre autres versions françaises du *Tao-te king :* celles de G. Pauthier, de Stanislas Julien, d'Alexandre Ular et de Jules Besse, auxquelles s'ajoutera, dans les années vingt, celle de Pierre Salet; plusieurs orientalistes ont préféré utiliser la traduction anglaise, très neutre, de James Legge : solution sans risque. Certes, les textes du *Tao-tsang* étaient inconnus, mais on disposait des *Classiques* du P. Séraphin Couvreur (lequel est d'ailleurs cité par Matgioi), et notamment du *Li-ki,* où l'on peut lire : « Le Fils du Ciel forme avec le Ciel et la Terre

une triade » (chap. XXIII [6]), mais aussi (chap. VII) : « Le cœur de l'homme est le cœur du Ciel et de la Terre. » On imagine le commentaire qu'eût tiré Guénon de cette formule !

Un bref examen des *Caractères chinois* du P. Wieger – aujourd'hui encore irremplaçables – eût permis d'y noter l'antique définition du caractère *san* (trois), le caractère « parfait », comme étant le « nombre du Ciel, de la Terre et de l'Homme [7] », et celle du caractère *wang* (roi) :

> « Selon l'écriture qu'inventèrent les Anciens, trois traits réunis en leur milieu, c'est le Roi. Trois, c'est le Ciel, la Terre et l'Homme, et ce qui met le ternaire en communication, c'est le Roi. »

Kong-tseu dit : « Un reliant les trois (en enfilade), c'est le Roi [8]... » On disposait donc là, en quelques lignes, de toute l'essence de *la Grande Triade*. A quoi l'on pouvait d'ailleurs ajouter l'explication du caractère *chen* (expansion) comme issu d'une image de la double spirale, de *che* (dix), figuré par une croix, comme le signe de l'étendue plane, et de *fang* (carré, espace plan) comme dérivé du *swastika* dextre... Outre que *ts'an* (triade) est censé figurer les trois étoiles centrales de la constellation d'Orion [9]. Autre source pourtant, et qui est à l'origine, dans *le Symbolisme de la croix*, de considérations symboliques particulièrement bien venues : celle du sinologue Louis Laloy, judicieux traducteur du *Rêve du millet jaune*.

Peut-on dire de *la Grande Triade* qu'il s'agit d'un ouvrage « entièrement nouveau [10] » ? Les données extrême-orientales de l'étude sont, pour l'essentiel, déjà contenues dans *le Symbolisme de la croix*, dont plusieurs chapitres sont ici développés et précisés. La « nouveauté » résiderait plutôt dans les relations qu'établit Guénon, avec l'art des correspondances qui lui est propre, entre le symbolisme cosmologique de l'Asie et ceux de l'Hermétisme et de la Maçonnerie. Mais si la Triade chinoise apparaît davantage comme un point de départ que comme le sujet d'une étude exhaustive, elle se trouve ainsi située dans les dimensions de la *Sophia perennis;* toute équivoque est dissipée quant à la nature et aux relations du Ciel et de la Terre, du *yin* et du *yang*, du taoïsme et du confucianisme : « le premier a son point de départ là même où s'arrête le second [11] »; les informations très précieuses de Marcel Granet sur la « pensée chinoise », celles du colonel Favre sur les sociétés secrètes, sont fermement replacées dans leur cadre traditionnel – mais on devine ce qu'aurait pu être un commentaire de la monographie de Schlegel sur le rituel de la *Hong-houei*, connu, dès cette époque, dans une (mauvaise) adaptation française... Plus au fond, les notions essentielles d'Être et de Non-Être, qui faisaient déjà l'objet de longs développements dans *Les États multiples de l'être*, sont « directement inspirées de la terminologie métaphysique » chinoise, à savoir du *yeou* et du *wou* taoïstes, deux mots à vrai dire inépuisables [12] : cette remarque nous paraît typique de la relation entre l'interprète et la doctrine interprétée, le souci permanent étant d'exprimer l'idée par le mot le moins inadéquat.

On sait – mais on ne le sait, en fait, que par des traductions ultérieures – que la formulation *t'ien-ti-jen* n'est pas, aux yeux du taoïsme, le seul aspect – ni même l'aspect primordial – de la Triade. Certes, la génération

du Ciel et de la Terre à partir de *T'ai-yi*, le « Suprême Un », s'exprime explicitement en Lie-tseu (chap. I) : « L'ayant-forme naquit du sans-forme, d'où résulta la génération paisible du Ciel et de la Terre », ainsi d'ailleurs que dans le chapitre VII du *Li-ki :* « Le Suprême Un, en se divisant, forma le Ciel et la Terre. » Cependant, la cosmologie taoïste place à l'origine de la manifestation les « trois souffles », *san-k'i,* tandis qu'un antique commentaire de Lao-tseu les fait « coaguler pour former les trois Régions célestes, *san kiang,* puis les trois Mondes, *san kiai,* enfin les trois Puissances, *san ts'ai* », lesquelles « puissances » constituent à elles trois notre Triade [13]. Mais il va de soi qu'au plan des principes métaphysiques l'interprétation guénonienne se suffit à elle-même, assurée qu'elle est de cautions parfaitement explicites.

Ce qui paraît toutefois digne d'être souligné, c'est que toutes les méthodes taoïstes de réalisation visent à la reconstitution de l'Unité première à partir du ternaire résultant de l'exsufflation cosmique, tant il est vrai que « les trois Uns, *san yi,* ce n'est qu'Un seul [14] ». La constante alternance de 1 à 3, et de 3 à 1, c'est la manifestation et la réintégration, c'est la solution et la coagulation du langage hermétique [15] : par application de ce principe, dans le symbolisme alchimique chinois, « réunir les trois en Un » c'est faire retour à l'état primordial. Qu'est-ce donc que le mouvement de « retour » du *Tao,* s'il n'est retour à l'Unité? Encore est-il tout à fait remarquable que, pratiquement sans référence fiable aux textes anciens, mais par référence constante à la Certitude principielle, la redéfinition de la Grande Triade présente, chez Guénon, une authenticité sans failles.

Car nous répéterons ici après d'autres cette idée essentielle : si l'œuvre guénonienne erre parfois au niveau des applications actuelles et contingentes, ou se satisfait à leur égard de généralités, elle demeure irréfutable, et d'une exceptionnelle maîtrise, au niveau des principes. Si elle a « reçu plus » que celle de Matgioi, et que bien d'autres d'ailleurs, c'est moins au plan d'une information dont on peut parfois regretter les limites, qu'à celui d'une capacité d'intuition et de synthèse peu commune.

On s'étonne un peu qu'*Orient et Occident* ait connu, en son temps, le succès : peut-être en raison de la vigueur polémique avec laquelle le livre se heurtait aux idées reçues. La véhémence du texte, ses affirmations sans nuances, ses partis pris circonstanciels le rendent aujourd'hui peu lisible; d'autant que telles considérations sur le caractère « profondément pacifique » des Chinois, la réfutation du « péril jaune » ou du danger bolchevique en Asie, l'affirmation du rejet global par celle-ci de la civilisation technique ou le mépris affiché pour le Japon n'ont guère résisté à l'épreuve des faits, si même ils comportent toujours, au regard des principes, une certaine justification [16]. Même le naïf enthousiasme de Leibnitz, interprétant les hexagrammes du *Yi-king* par la numération binaire, ne mérite pas les sarcasmes de l'auteur (« Leibnitz prétendant comprendre les symboles chinois mieux que les Chinois eux-mêmes est un véritable précurseur des Orientalistes [...] ») : Matgioi, dans *La Voie métaphysique,* traduit dans le même langage les hexagrammes *k'ien* et *k'ouen,* la « perfection active » et la « perfection passive ». Encore est-il parfaitement vrai que cette interprétation numérique est un aspect particulier et subalterne des « sciences traditionnelles » : n'est-ce pas toutefois un symbole parlant et, à ce titre, une expression valide de la réalité qu'il traduit?

Ce qu'il faut dire, c'est que nous ne pouvons plus accepter le dualisme « orient-occident » en termes de localisations spatiales (si jamais nous eussions dû le faire) : c'est ce qu'a compris de tous temps la sagesse islamique, notamment sous sa forme chiite. Le couple conserve sa valeur plénière au plan des symboles généraux, et non, comme le clame Sohrawardî d'Alep, à celui des « patries terriennes ». L'Orient demeure le point non localisé où le soleil se lève, l'Occident celui où il se couche [17] :

> « La tradition extrême-orientale, lit-on d'ailleurs dans *la Grande Triade* (chap. XII), est en parfait accord avec toutes les autres doctrines traditionnelles, dans lesquelles l'Orient est toujours regardé effectivement comme le " côté lumineux " *(yang)*, et l'Occident comme le " côté obscur " *(yin)* l'un par rapport à l'autre [...] ».

Image dont la parfaite adéquation indique bien la relativité – et l'interdépendance – des deux notions. Car le *yang* n'est tel que par rapport au *yin*. Et selon la démonstration même de la *Grande Triade*, la trace du *yin* subsiste dans le *yang*, et vice versa. L'Occident est aussi le lieu, note Guénon, se référant à la symbolique chinoise, où « le fruit mûr tombe au pied de l'arbre »; encore le processus du « mûrissement » comporte-t-il (outre son symbolisme équinoxial) d'incontestables aspects positifs, dont la naissance du *Tao-te king* au cours d'une retraite occidentale n'est pas le moindre exemple : l'Ouest, confirme Sseu-ma Ts'ien, c'est le côté où les êtres « s'achèvent et viennent à maturité ». En Chine, le « voyage en Occident » est aussi retour aux sources, en ce qu'il *remonte le cours des fleuves*, et conduit au mont K'ouen-Louen, centre mythique du monde. Du point de vue bouddhique, il conduit au paradis d'Amida, mais également à la « source » des Écritures, où les recueillit, entre autres, le pèlerin Hiuan-tsang.

Puisqu'on vient de l'évoquer, il est une autre part de l'œuvre de Guénon qui doit, dans ce même cadre, retenir notre attention : c'est précisément celle qui a trait au bouddhisme. Dans la première version de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, la doctrine de Gautama était condamnée sans appel en raison de sa dérivation, de son caractère d'*extériorité* par rapport à la stricte orthodoxie de la tradition de l'Inde : c'était le point de vue pur et simple du *Védânta* [18]. Mais point de vue unilatéral, que les informations apportées par A. K. Coomaraswamy et Marco Pallis amenèrent Guénon à nuancer dans la suite, avec une parfaite et rare honnêteté intellectuelle. Certes, une telle réinterprétation comporte encore les éléments d'un manichéisme excessif entre *Hinayâna* et *Mahâyâna*, mais aussi la prise en compte de la substance métaphysique du second, dont le caractère « tardif » et artificiel est justement contesté : les écoles n'ont nullement poussé, ainsi s'exprime le tendancieux *Dîpavamsa*, « comme des épines sur l'arbre » du *Theravâda*. Ni l'imputation de littéralisme sommaire, ni celle d'altération sentimentale, formulées par les deux grandes Voies l'une vis-à-vis de l'autre, ne peuvent être retenues de façon globale. Mais ni l'aspect dévotionnel du *Hinayâna*, ni celui du *Jôdo Shin Shû* ne doivent être *a priori* considérés comme déviants. Selon un *sûtra* sanscrit, le Bouddha lui-même aurait prophétisé la diversité des écoles, et significativement conclu qu'elle ne « gênerait point l'unité du

dharmadhâtu [...] » En fait, souligne le Patriarche du *Zen*, Houei-nêng, « il ne saurait y avoir deux voies dans la Loi du Bouddha; il n'y a qu'une seule voie », dont les sentiers s'adaptent à la démarche des pèlerins qui les empruntent.

Peut-être, s'il l'avait connu, Guénon eût-il été réticent à l'égard de l'amidisme, à moins qu'il n'en ait immédiatement perçu l'incontestable dimension métaphysique. Mais que n'aurait-il écrit des grandes écoles ésotériques *Tendai* et *Shingon (T'ien-tai* et *Tchen-yen)?* Qu'elles ont reçu l'influence taoïste? C'est difficilement soutenable. Outre les emprunts au vocabulaire du *Tao* (simple opportunité de traducteurs) et les fables intéressées qui attribuent à Lao-tseu l'introduction du bouddhisme en Chine, les interactions sont peu évidentes, sauf peut-être, comme le souligne Guénon, dans les pratiques du *Zen*. Encore le formalisme des méthodes, au plan taoïste, ne se révèle-t-il pas d'une efficacité telle qu'il n'ait incité les écoles de l'« alchimie interne » *(nei-tan)* à intégrer explicitement les méthodes de méditation du *T'ien-tai* [19].

Si les travaux de René Guénon sont connus en Inde, s'ils ont, au Pakistan, une réelle influence – mais on est là en pays d'Islam – ont-ils eu des échos jusqu'aux rives du Pacifique? Au Viêtnam, la revue *France-Asie* lui rendit, après sa mort, un important hommage et fut, dans une certaine mesure, ouverte à ses idées : mais elle ne touchait, dans toute l'Asie orientale, qu'un public occidental ou fortement occidentalisé. Nous savons qu'au Cambodge plusieurs des personnalités qui ont, au cours des décades passées, joué un rôle public de premier plan, étaient des lecteurs de Guénon, dans l'œuvre duquel ils avaient trouvé, sans ressentiment aucun, le contrepoids à leur formation occidentale et la voie d'un retour aux sources spirituelles de leur propre tradition [20]. De ce paradoxe apparent, Guénon se fût sans doute déclaré satisfait.

Plus significativement encore, outre les travaux qui ne visent qu'à prolonger ou préciser l'œuvre du Maître dans la voie qu'il a tracée – et au nombre desquels voudraient se situer modestement les nôtres –, d'autres ouvrages récents consacrés aux traditions extrême-orientales lui sont redevables, si même ils n'en conviennent pas toujours explicitement. En ce domaine comme en d'autres, rien n'est plus tout à fait, après Guénon, comme avant. Preuve suffisante, dirait-il, que son propre enseignement ne revêt pas un caractère personnel, mais constitue le moyen d'un retour aux fondements de la Tradition unanime, sans l'obstacle des préjugés d'écoles. « Ce que d'autres ont dit, voilà ce que j'enseigne », affirmait déjà Lao-tseu (chap. XLII), approuvé en cela par Tchouang-tseu [21] : c'est à la fois trop peu dire et tout exprimer de la fonction traditionnelle qu'assume, au regard de l'Extrême-Asie comme d'autres domaines plus familiers, le message guénonien, tout entier soumis à la Volonté du Ciel.

Pierre Grison

NOTES

1. *La Vie simple de René Guénon* (Paris, 1958), p. 42. L'authenticité du fait est formellement attestée par M. Jean REYOR.

2. Non plus d'ailleurs qu'à l'ensemble de la formule : « Ses contacts orientaux ont dû lui être profitables; mais tout compte fait... on ne découvre rien dans ses écrits qui n'ait été déjà publié ou qu'il n'ait pu reconstituer par son intelligence [...] » (« René Guénon : son temps et son œuvre », in *France-Asie*, n° 80, Saigon, janvier 1953).

3. Celles de *la Voie métaphysique* doivent beaucoup plus, heureusement à PHILASTRE, philologue à la terminologie complexe mais bien établie : l'expression *« voie rationnelle »* est d'ailleurs celle par laquelle Philastre traduit le mot *tao,* lequel exclut évidemment la « rationalité ».

4. Cf. ci-dessus, note 2.

5. Une sollicitation du texte qui appelle davantage de réserve : dans *Les Principes du calcul infinitésimal* (p. 67), on lit, d'après *Tao-te king,* 42 : « Un a produit deux, deux a produit trois, trois a produit *tous les nombres.* » Or, même MATGIOI a correctement traduit : « trois a produit *les dix mille êtres* ». TCH'ENG-TSEU, commentant le *Yi-king,* s'exprime d'ailleurs semblablement : « Un et deux [...] sont l'origine de la naissance des dix mille êtres. » Dans certaines expressions de la Triade, *wan wou,* les dix mille êtres, se substituent naturellement à l'Homme : le vase tripode de Fou-hi, lit-on dans le *Che-ki* de SSEU-MA TS'IEN, symbolisait l'unité effectivement réalisée « du Ciel, de la Terre et des dix mille êtres »; mais les trois vases tripodes de Houang-ti, c'est *T'ien, ti* et *jen,* l'homme.

6. *Ts'an,* une « société de trois », traduit COUVREUR.

7. MATGIOI a bien vu que le trigramme est « passage de l'Unité à la Triade » (les trois traits de l'un répondent aux trois éléments de l'autre). Or *san* s'écrit comme le trigramme *k'ien,* la « perfection active ».

8. Ce qui permet d'ailleurs d'exprimer quelques réserves sur le caractère *wang,* tel qu'il est représenté au chap. XVII de *la Grande Triade.*

9. Dont une partie est en effet dénommée *ts'an.*

10. Paul CHACORNAC, *op. cit.,* p. 111.

11. *La Grande Triade,* chap. XVIII. On se situe ici, bien entendu, au seul plan doctrinal. Car le personnel taoïste est constitué en large part de médiums spirites et de pourfendeurs de diables, hors donc, mais non au-dessus de la tradition confucéenne. Il en est ainsi du Maître céleste chinois *(T'ien-che),* aujourd'hui réfugié à Tai-wan; également des *thây phù-thuy* viêtnamiens dont parle Matgioi, et qui ne sont que des « maîtres de l'eau bénite », c'est-à-dire des sorciers de village.

12. *Les États multiples de l'être,* chap. III. « Tous sous le Ciel sont nés de l'Être, *yeou;* l'Être est généré par le Non-Être, *wou* », enseigne LAO-TSEU (chap. XL). Dans le *Tao-te king, wou* et *yeou* apparaissent comme les deux modes du *Tao,* selon qu'il n'est pas, ou qu'il est *qualifié.* L'illustre WANG PI dit qu'il est *wou,* « sans », et TCHOUANG-TSEU (chap. II) que « Le Tao n'est pas Tao ». TCH'ENG HIUAN-YING, exégète des T'ang, pose l'intéressante équivalence suivante : « *Tao,* c'est *wou; te,* la " Vertu ", c'est *yeou.* » Littéralement, *yeou, wou,* c'est : « il y a, il n'y a pas ». Rappelons que la notion de *wou-k'i,* « sans faîte », trouve aussi sa référence dans le *Tao-te king* (chap. XXVIII).

13. D'après Isabelle ROBINET, *Les Commentaires du Tao-te king* (Paris, 1977), p. 158. Laquelle triade semblerait avoir été précédée, si l'on en croit SSEU-MA TS'IEN, par une autre, composée du « Ciel-un, de la Terre-un et du Suprême-un, *T'ien-yi, Ti-yi* et *T'ai-yi* », ce qui ne postule pas que les trois principes y aient été considérés sur un même plan : les deux premiers dérivent évidemment du troisième, « le plus noble est *T'ai-yi* ».

14. *Cheng-hiuan king,* cité par Henri MASPÉRO, *Le Taoïsme,* Paris, 1950, p. 140.

15. Nous nous permettons de renvoyer ici à notre étude : « A propos de la Triade », in *Études traditionnelles,* n° 473, sept. 1981.

16. Encore est-il difficile au lecteur d'aujourd'hui de se situer dans la perspective de l'époque : certaines des illusions de Guénon ont été partagées, dans le même temps, par d'autres bons esprits, et notamment par René Grousset, lequel assurait que jamais le Japon ne s'opposerait militairement au monde occidental... Si donc René Guénon errait en jouant les Cassandre, il le faisait en bonne compagnie.

17. Selon la très belle image de l'étymologie chinoise, *si,* l'Occident, c'est l'oiseau qui se pose sur son nid (à la tombée du jour). Mais il sera, bien sûr, à l'Orient dès le lever du soleil pour l'accompagner dans son cours (*tong,* l'Orient, c'est le soleil dans les branches d'un arbre).

18. « Les bouddhistes, plongés dans les ténèbres, ne respectent pas la *shruti* [...] » (Vidyâ ranya). Certains textes puraniques font bien du Bouddha un *avatâra* de Vishnu, mais sous l'aspect purement négatif de personnification de l'illusion *(mâyâ)* et de l'erreur *(moha)* inhérentes à l'âge de fer.

19. Il s'agit bien d'une opportunité méthodique, et non d'une « couverture », comme on peut l'envisager avec Guénon à propos du *Lotus blanc,* ou même des moines boxeurs de Chao-lin tels que les voit la légende de fondation de la *Hong-houei.*

20. Qui est, notons-le, celle du *Hinayâna* (SONN SANN, « Ce que je dois à René Guénon », in *France-Asie,* n° 80).

21. « Ce sont là d'antiques règles du Tao; Kouan-yin et Lao-tan en reçurent l'usage et en furent satisfaits » (chap. XXXIII). TCHOUANG-TSEU attribue nombre de fragments du *Lao-tseu,* soit au lointain empereur Houang-ti, soit à la sagesse anonyme. Notons aussi CONFUCIUS : « Je transmets [l'enseignement des Anciens], et n'innove pas » (*Louen-yu,* chap. VII).